

تحلیل همسانی زبان قرآن و قوم و پی آمدهای آن

ابوالقاسم علی دوست*

علی رضا قائمی نیا**

محمد حسین رفیعی***

چکیده

از نظریات رایج در زبان قرآن، عرفی بودن آن است که از پیشینه طولانی در میان نظریات زبانی برخوردار است؛ اما همواره مورد انتقاد بوده است؛ به ویژه در دوره اخیر با گسترش مباحث زبان شناختی، تردیدهای بیشتری در عرفی بودن زبان قرآن ایجاد شده است. در این نوشتار با ارائه تحلیلی متفاوت از موضوع «لسان قوم»، دیدگاه مورد نظر در زبان قرآن ارائه خواهد شد. بر اساس این دیدگاه، با تفکیک نظامات زبانی به بخش‌های ثابت و متغیر، ثابت خواهیم کرد که زبان قرآن کریم در حوزه نظامات ثابت زبانی، زبان عرف عام است؛ افزون بر اینکه پیام‌های خود را بر اساس نظام محاوره‌ای

* مدرس خارج فقه و اصول، دانشیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

** دانشیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

*** دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه قرآن و حدیث.

تاریخ تأیید: ۹۲/۶/۲۲

تاریخ دریافت: ۹۲/۳/۱۶

عرف عصر نزول ارائه می‌کند؛ بلکه حتی از تصورات و تلقی‌های باطل آنها نیز به عنوان مبنای گفت‌وگو بهره می‌گیرد. اما در حوزه نظامات غیرثابت زبانی، زبان قرآن زبان عرف خاص است؛ چراکه با بهره‌مندی اعجازگونه از این نظامات، توانسته است ویژگی‌های منحصر به فردی به خود بخشیده، شیوه خاصی در معناسازی و ایجاد گفت‌وگوی علمی با مخاطبان خاص و جهانی در پیش گیرد. مطابق این ایده، زبان قرآن، زبان «عرفی دوسطحی» است. یک سطح مربوط به نظامات ثابت زبانی است و قرآن مقید به ارائه پیام بر اساس آن است. در این سطح، پیام قرآن به همه مخاطبان منتقل می‌شود و حجت بر همه آنها تمام است. در سطح دوم، قرآن با بهره‌گیری مناسب از ظرفیت‌ها و قابلیت‌های غیرثابت زبانی، پیام‌های ویژه‌ای برای مخاطبان خاص ارائه می‌کند. با تحلیل این سطح، جاودانگی و جهان‌شمولی قرآن نیز توجیه منطقی می‌یابد.

واژگان کلیدی: نظامات زبانی، عرف محاوره‌ای، عرف مفاهمه‌ای، لسان قوم، زبان عرفی، عرف عام، عرف خاص.

مقدمه

یکی از امیدوارکننده‌ترین رویکردها درباره تفسیر متون دینی، مطالعاتی است تحت عنوان کلی «زبان‌شناسی» که در سده‌های اخیر مورد توجه اندیشمندان اسلامی و غیر اسلامی قرار گرفته و باب وسیعی را به روی فهم متون دینی گشوده است. تأثیرات این مطالعات جدید گرچه هنوز به صورت گسترده وارد فهم نصوص دینی اسلامی نشده و اندیشوران و مفسران نامی متون اسلامی، به‌ویژه قرآن کریم تا کنون عنایت کافی به این دست از روش‌ها و شیوه‌های فهم و تفسیر نداشته‌اند، اما سیر نگارش‌های روزافزون در این حوزه، نشان‌دهنده تحول در مبانی و مدل‌های تفسیر کلام خدا را در آینده‌ای نه‌چندان دور است. آنچه پیش از سایر مطالعات مربوط به زبان‌شناسی مورد توجه محققان قرار گرفته است، شناسایی و تبیین زبان قرآن است. در تبیین زبان قرآن تا کنون نظریات مختلفی ارائه شده است که صد البته برخی از این نظریات، سابقه‌ای بسیار دیرینه دارند و در این سال‌ها تنها

بیان تازه‌تر و استدلال‌های نوتری از آنها ارائه شده است.

در این نوشتار، بر اساس تحلیل نظامات زبان و تقسیم آن به بخش‌های ثابت و متغیر، دیدگاهی تلفیقی در حوزه زبان قرآن ارائه خواهیم داد. البته این دیدگاه که از آن به «زبان عرفی دوسطحی» یاد می‌کنیم، با نظرداشت قوت‌ها و چالش‌های سایر نظریات زبان قرآن به دست آمده است و از این حیث مرهون تلاش‌های نظریات رقیب است. بر مبنای دیدگاه مختار در زبان قرآن، انتخاب این نوع زبان در قرآن پی‌آمدهای متعدد زبان‌شناختی و معناشناختی به دنبال خواهد داشت که پس از تحلیل زبان قرآن، بیان خواهد شد. دیدگاه فوق را با طرح دو مقدمه در «دوگانگی نظامات زبانی» و «تعریف عرف» پی می‌گیریم.

۱. دوگانگی نظامات زبانی

هر زبانی همواره در حال تطور و به فعلیت‌رسیدن است. این تطور گاهی به اعتبار زمان است و گاهی به اعتبار نظامات زبانی.

۱-۱. تطور زبان به اعتبار زمان

مطالعات زبان‌شناختی را به دو گونه «درزمانی» و «همزمانی» تقسیم کرده‌اند. از نگاه سوسور زبان‌شناسی «درزمانی» به مطالعه زبان در جریان زمان می‌پردازد و زبان‌شناسی «همزمانی»، زبان را در یک مقطع زمانی خاص، اعم از گذشته و حال، مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهد (پالمر، ۱۳۸۱، ص ۳۴). وجود این تفکیک در مطالعات زبان‌شناختی حاکی از تغییر و تحول تدریجی زبان و نسبت معانی است. تحول در زبان یا به صورت «نسبی» اتفاق می‌افتد و یا به صورت «مطلق» که به مرگ‌ومیر واژگان و محو و ایجاد قواعد دستوری می‌انجامد.

در فرایند تغییر «نسبی» زبان، معمولاً در معانی واژگان، تغییراتی ایجاد می‌گردد؛ اما این تغییرات به حذف واژه یا ایجاد معنای کاملاً جدید برای آن منجر نمی‌شود. این تغییرات عمدتاً از طریق افزودن بار معنایی تازه بر معنای سابق و یا افزودن برخی ویژگی‌های دیگر بر معنای یک واژه ایجاد می‌شود. در فرایند تغییر زبان، دیگر معنای اصلی و اولیه واژه‌ها به کار نمی‌رود (همان).

اما در تغییر «مطلق» زبان، واژگانی افول کرده، استعمال آنها روزبه‌روز کم‌رنگ‌تر شده

است تا جایی که تبدیل به «واژه متروکه» می‌شوند. معمولاً واژگانی که با مشاغل یا امکانات زندگی روزمره مردم در ارتباطند، از جمله واژگانی‌اند که معمولاً بیش از سایر واژگان در معرض افول و از بین رفتن قرار می‌گیرند. از طرفی دیگر بنا به اقتضائات و نیازها، واژگان جدیدی نیز در یک زبان سر بر می‌آورند. البته واژگانی که در متون مقدس به‌ویژه قرآن کریم مورد استفاده قرار گرفته‌اند، به دلیل کاربرد زیاد آن توسط عموم مسلمانان در قرائت و تلاوت و بهره‌گیری از آن توسط دانشمندان، مفسران، خطیبان، واعظان و... هیچ‌گاه دچار افول نمی‌شوند.

تغییر در معانی حسب شرایط، در زمان‌ها و مکان‌های مختلف واقع می‌شود:

۱. برخی مفاهیم در زمان‌های مختلف معانی و مصادیق مختلفی می‌یابند. در یک زمانی اگر به کسی می‌گفتند «فاشیست» یعنی کسی که در حزب فاشیست فعالیت سیاسی می‌کند، اما در دوره کنونی اگر چنین لقبی به کسی دهند، به معنای تحقیر وی و اهانت او خواهد بود.

۲. برخی مفاهیم ممکن است در یک زمان، اما در مکان‌های مختلف، معانی مختلفی پیدا کنند؛ مانند عبارت «کاخ‌نشین» که در فرهنگ ارزشی ایرانیان معنای منفی دارد، اما در سایر نقاط جهان ممکن است دارای بار معنایی منفی نباشد.

تغییر در «معنا» تنها بخشی از تطور زبان در گذر زمان است. بخش دیگری از تغییرات در زبان، تغییراتی است که در «ادبیات و قواعد دستوری» یک زبان اتفاق می‌افتد که البته این نوع تغییر بسیار اندک است و در فاصله‌های طولانی اتفاق می‌افتد. سرعت تغییر در معانی، بسیار بیشتر از سرعت تغییر در ادبیات و قواعد دستوری است.

۱-۲. تطور زبان به اعتبار نظامات زبانی

هر نظام زبانی دارای عناصر شناخته‌شده‌ای مانند مجموعه‌ای از لغات، قواعد دستوری، صنایع ادبی و... است. مجموعه این عناصر را می‌توان در دو قالب «عناصر ثابت» و «عناصر متغیر» شناسایی کرد. عناصر ثابت زبان، اموری‌اند که در یک بازه نسبتاً طولانی بدون تغییر باقی می‌مانند و مکالمه و مفاهمه باید در همان چهارچوب و ضوابط تحقق یابد؛ مانند

لغات و قواعد دستوری زبان؛ اما عناصر متغیر، دارای قید ثبات نیستند و همواره می‌توان شکل تازه‌تری از آن ارائه کرد؛ مانند صنایع ادبی و بدایع یک زبان.

لغات، واژگان و قواعد دستوری هر زبان، در برش‌های زمانی خاص، ثابت‌اند و هر گوینده یا نویسنده‌ای ناگزیر باید به آنها متعهد باشد؛ اما صنایع و بدایع ادبی یک زبان و نیز شیوه بهره‌گیری از واژگان و چینش آنها برای القای معانی، هیچ‌گاه محدود و بسته نیست و امکان توسعه و تحول دائمی در آن وجود دارد. مثال معروف این ظرفیت زبانی، آیه «فی الْقِصَاصِ حَیَاةٌ» (بقره: ۱۷۹) است. در این آیه با استفاده از لغات شناخته‌شده و مورد کاربرد عرب زمان نزول قرآن و نیز با رعایت قواعد دستوری زبان عربی آن عصر، پیام مربوطه را ارائه کرده است. در منابع بلاغی، تفسیری و علوم قرآنی، امتیازات این جمله را با پیام یا مثل مشهور عرب عصر نزول که از زیباترین جمله در نوع خود بوده است، یعنی «القتل انفی للقتل» برشمرده‌اند. برخی از امتیازات عبارت است از این موارد:

۱. تعداد حروف جمله قرآنی از مثل عرب کمتر است.
۲. در آیه از لفظ «قتل» که انسان از آن تنفر دارد، استفاده نشده است.
۳. نکره آوردن «حیاء» به معنای بزرگ‌شمردن آن است.
۴. نفی قتل، همیشه مستلزم حیات نیست، ولی در آیه تصریح می‌کند که قصاص، مستلزم حیات است.
۵. تنها قتل‌هایی که برای تظلم باشد، نفی قتل می‌کند، نه همه قتل‌ها؛ ولی در آیه از عنوان «قصاص» بهره گرفته شده است که ملازم با دادخواهی است.
۶. در مثل عرب، کلمه قتل تکرار شده است، ولی در آیه تکرار وجود ندارد.
۷. در مثل عربی، تناقض ظاهری وجود دارد، چون یک چیز، خود را نفی می‌کند.
۸. در آیه قلقله قاف تکرار نشده است.
۹. آیه بر حروف متلائم مشتمل است.
۱۰. لفظ «قصاص» یادآور عدالت و مساوات است، بر خلاف لفظ «قتل».
۱۱. آیه بر مبنای اثبات است و مثل بر مبنای نفی.

۱۲. آیه علاوه بر قصاص در قتل، شامل قصاص در جرح هم می‌شود، بر خلاف مثل عرب که تنها شامل قتل است، نه جرح (سیوطی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۸۰-۱۸۳). همان‌گونه که مشاهده می‌شود، پیام نهایی آیه و کلام عرب تقریباً مشابه است و آن «قصاص» یا «قتل» قاتل است؛ اما توانمندی قرآن در بهره‌گیری از صنایع ادبی زبان عربی- در عین مراعات قواعد زبان و استفاده از واژگان متعارف- موجب شده است تا پیام‌های فراوانی از همین یک جمله به دست آید. پیام عمومی این آیه برای مخاطبان عام و خاص یکی است، اما ممکن است مخاطبان خاص با توجه به استعداد و توانایی‌های خود، ظرافت‌های محتوایی یا ادبی خاصی از این جمله استخراج کنند که در توان سایر افراد نیست.

۲. تعریف عرف

با توجه به اینکه اصحاب نظریات عرفی بودن زبان قرآن، عمدتاً بدون تبیین دیدگاه خود در مورد «عرف» نظریه زبان عرفی را ارائه کرده‌اند و به همین جهت با چالش‌ها و نقدهای اساسی روبه‌رو شده‌اند (برای آگاهی از نقدهای زبان عرفی، ر.ک: شاکرین، ۱۳۹۱، ص ۱۴-۱۵ / رضایی اصفهانی، ۱۳۹۱، ص ۸۴) لازم است ابتدا عرف را تعریف کنیم تا به صورت مشخص اراده ما از کاربرد واژه «عرف» روشن گردد. گرچه اندکی این سیر به درازا می‌انجامد، ولی ضروری به نظر می‌رسد.

۲-۱. عرف در لغت

عرف در لغت به معنای «تتابع چند شیء» (ابن فارس، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۲۸۱)،* «سکون و طمأنینه» (همان) و نیز «مکان مرتفع» (سعدی، ۱۴۰۸، ص ۲۴۹) آمده است. بیشتر مفسران و مترجمان در ذیل آیه «وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا» (مرسلات: ۱) عرف را به «تتابع دو شیء پشت سر هم» معنا کرده، عمدتاً در سایر موارد استعمال در قرآن کریم، به معنای دوم و یا مشابه آن تمایل نشان داده‌اند. واژه «اعراف» را نیز عموماً به معنای سوم، یعنی «مکان مرتفع» حمل

* در خطبه سوم نهج البلاغه نیز در ذیل «فَمَا رَاعَتِي إِلَّا كَعُرْفِ الضَّبْعِ إِلَى» همه شارحان، عرف الضبع را به یال‌های پر پشت کفتار معنا کرده‌اند (نهج البلاغه، خطبه شششنبه).

کرده‌اند.

در زبان فارسی نیز از معانی «خوی و عادت»، «روش» (عمید، ۱۳۷۵، ص ۹۰۸) برای تعریف عرف استفاده کرده‌اند. بدیهی است که این تعدد معانی به تکثر کاربردهای این واژه و مشتقات آن مرتبط است؛ برای مثال «معروف» به معنای نیکی و امر پسندیده است، «اعراف» به معنای مکان بلند، «اعتراف» به معنای اقرار و اذعان، «عارف» به معنای شناسا، «متعارف» به معنای پسندیده و... است؛ اما معنای اصلی «عرف»، قطع نظر از کاربردهای مختلف و مشتقات صرفی این واژه، همان سه معنای «تتابع چند چیز»، «مکان مرتفع» و نیز «سکون و طمأنینه» است.

۲-۲. عرف در اصطلاح

موطن اصلی کاربرد واژه «عرف» و «عرفی»، دانش فقه، حقوق و اصول است. البته در دوره‌های اخیر، این اصطلاح علاوه بر فقه و حقوق، در دانش‌های علوم سیاسی و کمتر از آن در جامعه‌شناسی و زبان‌شناسی،^۱ کاربردهایی پیدا کرده است. گرچه بن‌مایه معنایی این مفهوم در این دانش‌ها مشترک است، در عین حال تفاوت‌های مهمی در کاربرد آن در هر یک از این دانش‌ها وجود دارد؛ اما تعاریف «عرف» در دانش‌های اصول فقه و زبان‌شناسی تا حد زیادی مشترک است؛ به همین جهت، آنچه اصولیان در این حوزه ارائه کرده‌اند، مبنای ما در تعریف «عرف» خواهد بود.

در ذیل به نمونه‌هایی از تعاریف ارائه‌شده توسط اهل نظر که از مقبولیت بیشتری برخوردار است، اشاره می‌شود:

۱. «العرف ما یغلب علی الناس من قول او فعل او ترک»: عرف، گفتار، فعل یا ترک فعلی است که بین مردم شهرت پیدا می‌کند (عادل‌بن‌عبدالقادر، ۱۹۹۷م، ص ۹۸).
۲. «العادة و العرف ما استقر فی النفوس من جهة العقل و تلقته الطبايع السليمة بالقبول»: * عرف و عادت چیزی است که به کمک عقل در نفوس رسوخ یافته، طبایع سالم

* این تعریف به ابوحماد محمد غزالی در المستصفی من علم الاصول نسبت داده شده است و برخی در درستی این انتساب تردید کرده‌اند (ر.ک: جباری گلباغی ماسوله، ۱۳۷۹، ص ۲۸).

آن را تلقی به قبول نمایند.

۳. «العرف هو ما يعرفه عقلاء المجتمع من السنن و السيرة الجارية بينهم بخلاف ما ينكره العقل الاجتماعي من الاعمال النادرة الشاذة»: عرف چیزی است که عقلای مجتمع آن را از سنت و سیره نیکوی بین خود بدانند، به خلاف چیزی که عقل عمومی و عقلای اجتماع آن را از اعمال شاذّ به شمار می‌آورند (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۸، ص ۳۹۷).

۴. «ماجرت عليه عادة الناس في بيعهم و شرائهم و اجارهم و ساير معاملاتهم بحيث يسوغ للمتكلم اذا اراد معنى ان يطلق اللفظ و يترك القيود اتكالا على فهم العرف»: عرف چیزی است که عادت مردم در خرید و فروش و اجاره و دیگر معاملات، طبق آن باشد؛ به گونه‌ای که اگر گوینده معنایی را اراده کرده است، آن را به صورت مطلق و بدون قید می‌آورد، در حالی که تکیه بر فهم عرفی از آن لفظ می‌کند (مغنیه، ۱۹۷۸ م، ج ۶، ص ۱۲۲).

۵. «شیوه‌های رفتاری و عادی که مردم بدانها خو گرفته و پذیرفته‌اند» (جبران مسعود، ۱۳۷۶، ج ۲، ۱۱۸۰).

مرحوم عمید زنجانی در تعریف عرف می‌گوید:

۶. «عرف عملی است که اکثریت مردم آن را به طور مکرر و ارادی بدون احساس نفرت و کراهت انجام می‌دهند و گاه در تعبیرات فقها آن را بنای عقلا می‌نامند و گاهی نیز به آن سیره عملی اطلاق می‌کنند. عرف به این معنا اختصاص به گفتار و عمل پیدا می‌کند و از حوزه طبیعت خارج می‌گردد، در حالی که عادت، شامل مسائل طبیعی، مانند سنّ بلوغ نیز می‌گردد» (عمید زنجانی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۱۴).

و سرانجام اینکه در ترمینولوژی حقوق عرف را به:

۷. «روش مستمر قومی است در گفتار یا رفتار» (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ص ۴۴۷)

تعریف کرده است.

البته همان‌گونه که برخی از محققان اشاره کرده‌اند (علی‌دوست، ۱۳۸۸، ص ۵۲-۵۶)، کاربردهای عرف در السنه فقها و اصولیان متفاوت است و گاهی در معانی «مردم» و یا «عقلا» مورد استفاده قرار گرفته است؛ اما این‌گونه کاربردها، تسامحی بیش نیست (همان،

صص ۵۴ و ۵۷). بنابراین تعاریفی که ارائه شده و می‌شود، ناظر به «سلوک و عادت مردم و یا عقلا» در امور است، نه خود «مردم و یا عقلا».

به هر حال تعاریف ارائه‌شده برای «عرف» بسیار متنوع است و از همین جهت برخی از صاحب‌نظران، این تعاریف را به بخش‌های مختلف تفکیک کرده، به بررسی هر یک پرداخته‌اند (حسینی، ۱۴۲۷، ص ۴۸-۵۲).

از مجموع تعاریف ارائه‌شده و بسیاری از تعاریف دیگر- که مجال پرداختن به آنها در این نوشتار وجود ندارد- می‌توان این جمع‌بندی را داشت که عرف، امری یا برآیندی است که مردم بدان خو گرفته باشند و جزئی از برنامه‌های زندگی فردی و اجتماعی آنان شده باشد و بر حسب عادت، بر آن اساس رفتار کنند. این عرف در اموری مانند گویش‌ها، محاوره‌ها، خورد و خوراک، پوشش، مشاغل و ارتباطات، نمود بیشتری دارد و در این عناصر می‌توان به تمایز عرف‌ها پی برد.

امر عرفی، امری است که در میان مردم- برش‌های خاصی از جامعه یا همه آنها- شیوع داشته، افراد به صورت غیرمنسجم و ناشناخته و یا اتفاقی بر آن توافق کرده باشند؛ به گونه‌ای که مخالفت و تمرد از آن موجب انزجار و نفرت عموم گردد. این احساس انزجار و نفرت، مؤلفه مهمی است که تکالیف قانونی، حقوقی و اخلاقی را برای افرادی که در محدوده شیوع این عرف قرار دارند و یا از بیرون با آن مواجه می‌شوند، تعیین می‌کند. به بیان دیگر، موضع‌گیری افراد در مقابل بی‌احترامی به امر عرفی مورد توافق خود، موجب ایجاد حق برای آنان و ایجاد تکلیف برای دیگران در مواجهه با آنان می‌شود.

با ملاحظه نکات فوق، مناسب است عرف به این صورت تعریف گردد:

«بنای مستمر و ارادی جمعی از افراد است در گفتار، رفتار- اعم از فعل یا ترک- خلیقات و تفاهم، چه موافق با شرایع و طبایع باشد یا خیر».

بررسی عناصر تعریف منتخب

۱. مبنا و روشی باشد برای تعدادی از افراد: به عبارت دیگر «قانون نانوشته»ای باشد برای اعمال جمعی از افراد. این مبنا گاهی در شکل داوری و سنجش صحت یک امر، گاهی به

عنوان یک روش و شیوه متداول میان مردم و گاهی نیز به صورت طرز تلقی‌های عمومی مشترک نمود پیدا می‌کند؛ اما در هر صورت بازگشت همه آنها به معنای مصطلح «عرف» است و اتخاذ قید داوری و امثال آن در تعریف عرف ضرورتی ندارد.

۲. دوام و استمرار عرف: البته عرف‌ها تغییرپذیرند، اما استمرار و دوام نسبی که نتوان شروع و پایان آن را تعیین کرد، برای «عرفی» قلمدادکردن یک امر لازم است.

۳. ارادی بودن امر عرفی: لازم است امر عرفی با توافق و اجماع بدون هماهنگی قبلی مردم تحقق یافته باشد؛ چه اینکه اگر غیر از این باشد، حکم قانون، قرارداد یا اجبار را خواهد داشت. منشأ این توافق و قرارداد اجتماعی، نیازهای افراد اجتماع برای سامان‌دهی نظامات زندگی است.

۴. شیوع و اطّراد: امر عرفی زمانی محقق است که شیوع داشته، توسط شمار قابل توجهی از افراد صورت گرفته باشد؛ لذا عادات شخصی افراد، عرف تلقی نمی‌شود؛ چه اینکه شیوع علی‌الاطلاق و جهانی یک پدیده هم در تحقق عرف لازم نیست. گرچه تا کنون کسی متعرض بیان محدوده شیوع و اطّراد امر عرفی نشده است، اما حق این است که «امر عرفی باید در محدوده زمانی و مکانی که مورد قضاوت و ارزیابی قرار می‌گیرد، شیوع داشته باشد». بنابراین گاهی لازم است شعاع امر عرفی، شامل جمعیت زیادی از چندین شهر و روستا گردد و گاهی نیز شامل افراد یک قبیله یا روستا و یا یک شهر.

۵. عرف ممکن است در گفتار، رفتار- اعم از فعل یا ترک- خلیقات و مفاهمه صورت گیرد.

۶. امر عرفی لازم نیست مقبول شرع یا شرایع باشد؛ همان‌گونه که لازم نیست موافق طبع سلیم سایر عقلا و افراد خارج از آن عرف باشد، بلکه صرف موافقت افراد حاضر در همان عرف کافی است. بدون تردید، اتخاذ قید «تساوی موافقت یا عدم موافقت با شرایع و طبایع» در تعریف مطلق عرف، امری معقول و مقبول نیست. اما در مقام تأیید یک عرف و استنباط حکم یا شناخت موضوعی توسط آن، ملاحظه موافقت یا عدم موافقت با شرع و طبع سلیم، امری لازم است. بنابراین برخی عناصر و مؤلفه‌ها که بعضی از محققان در

تعریف عرف ذکر کرده‌اند، بیرون از تعریف عرف است؛ چون تعاریف، ناظر به مقام واقع و ثبوت است و از این جهت قیودی مانند اعتبار و استناد به عقل و شرع یا فطرت و طبع سلیم و اموری از این دست در مقام اثبات کارآمد است، نه مقام ثبوت.

۲-۳. تقسیمات عرف

عرف را به اعتبار مصادیق و پایگاه‌های متعددی که در آن تحقق می‌یابد، به اقسام متنوع تقسیم کرده‌اند؛ مانند عرف عام، عرف خاص، محلی، عرف بین‌المللی، عرف حادث، عرف حکمی، عرف شارح، عرف متشرعه، عرف شایع، عرف صنفی، عرف طاری، عرف عقلا، عرف عملی، عرف غالب، عرف قولی یا لفظی، عرف قضایی، عرف مقارن، عرف متاخر و... قطعاً بیان تعریف همه موارد فوق نه در حوصله این پژوهش است و نه به کارش می‌آید؛ از این رو صرفاً به برخی موارد مهم که در تداوم بحث برای روشن‌شدن محدوده عرف و تبیین محل بحث ما به کار می‌آید، اشاره‌ای کوتاه می‌کنیم.

۱-۳-۲. عرف عام و عرف خاص

«العرف العام هو ما تعارفه الناس فی امرٍ من الامور... العرف الخاص فهو ما یکون تعارفه مخصوصاً ببلدٍ او مکانٍ دون آخر او بین فئة من الناس دون أخرى»: عرف عام چیزی است که بین [اکثر] مردم در امری از امور، شناخته شده باشد... و عرف خاص چیزی است که بین مردم یک دیار یا مردم شهری خاص یا طایفه‌ای خاص شناخته شده باشد (عادل‌بن‌عبدالقادر، ۱۹۹۷م، ص ۲۶۱-۲۶۲).

در تعریف دیگری آمده است:

عرف خاص عرف متداول در محل معین و یا در بین صنف و دسته‌ای را گویند، مانند عرف متداول بین تجار و کشاورزان... و عرف عام، عرف متداول بین گروهی از مردم که جهت جامع صنفی یا دسته‌ای نداشته باشند، مانند عرف یک محل معین یا عرف مملکت یا عرف مذهب (مُرُوج، ۱۳۷۹، ص ۳۴۹).

عرف خاص تنوع فراوانی دارد و به اعتبار مشاغل، زمان‌ها، شهرها و بلاد، تخصص‌ها، سیمت‌ها، فرهنگ‌ها، زبان‌ها، جنیست و... اعرف گوناگونی می‌توان شناسایی کرد؛ مانند

عرف علمی، عرف علما، عرف مردم حجاز، عرف مکه و مدینه، عرف مدیران، عرف کارشناسان، عرف بازار و... .

۲-۳-۲. عرف محاوره‌ای و عرف مفاهمه‌ای

قطعاً افراد متعلق به یک محدوده زبانی خاص، در تعامل زبانی با یکدیگر از قواعد نانوشته‌ای که همگی بر آن توافق دارند، بهره می‌گیرند و خروج از این قوانین را ضمن آنکه تمردی از سوی افراد در برابر این توافق مشترک تلقی می‌کنند، بلکه سوء فهم ناشی از عدم رعایت قانون را نیز هیچ‌گاه تقبیح نمی‌کنند. برخی از این توافق، در حوزه گفتار و ارائه متن یا گفته (تفهیم) است و برخی دیگر نیز به فهم و ادراک (تفاهم) شنوندگان و خوانندگان برمی‌گردد. درباره دسته اول با تعبیری مانند «محاوره» (فانی اصفهانی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۵۵)، «باب المحاوره» (همان، ص ۳۱)، «قوانین المحاوره» (همان، ص ۹۴)، «القانون العرفی للمحاوره» (صدر، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۵۵) و «عرف المحاوره» (همان، ج ۲، ص ۳۹۹ / معصومی شاهرودی، ۱۴۲۴، ص ۲۲۲ / خرازی ۱۴۲۲، ص ۴۷۷ / محقق داماد، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۱۵) یاد می‌شود. نوع دوم نیز در بیان اصولیان با تعبیری مانند: «المفاهمه» (ر.ک: سبحانی تبریزی، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۱۳۲ / امام خمینی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۰ / معصومی شاهرودی، ۱۴۲۴، ص ۴۴۵)، «المُتفاهم عرفاً» (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۰)، «التفاهم العرفی» (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۰ / همو، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۳۱۲ / عراقی، ۱۳۶۳، ص ۴۱۷ / صدر، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۸ / فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۱۸۹ / حلی، ۱۴۳۲، ج ۵، ص ۹۰) و «المُتفاهم العرفی» (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۶) بیان می‌شود.

«عرف محاوره‌ای» شامل روش‌های مشترک و توافقی مردم در چگونگی گویش، بهره‌گیری از الفاظ و عبارات، قواعد و دستور زبان و استفاده از قرائن و سبک و سیاق‌های مختلف دستوری است.

«عرف مفاهمه‌ای» نیز به مجموعه روش‌های مشترک و توافقی افراد در معنایابی و معناشناسی واژگان، عبارات و قرائن به‌کاررفته در گفتار یا نوشتار و نیز سایر قرائن پیرامونی اطلاق می‌شود.

دو اصطلاح «عرف محاوره‌ای» و «عرف مفاهمه‌ای» کاربرد زیادی در این نوشتار خواهند داشت.

عرف محاوره‌ای و مفاهمه‌ای هم در عرف عام محقق می‌شود و هم در عرف خاص. در عرف خاص محاوره و مفاهمه، هر صنفی و هر گروهی از افراد، روش‌های معمول محاوره و مفاهمه میان خود را دارند.

۳. نظریات زبان قرآن

در حوزه زبان قرآن، تا کنون نظریات مختلفی ارائه شده است که برخی دیرین و برخی نوپاست. همچنین برخی از این دیدگاه‌ها به دلیل عمومیت و جامعیت، ممکن است دربرگیرنده برخی نظریات دیگر هم باشند. قطع نظر از جزئیات و شاخه‌های متعددی که ممکن است در برخی از نظریات زبان قرآن وجود داشته باشد، به صورت کلی دیدگاه‌های زیر ارائه شده است:

۱. زبان ادبی؛

۲. زبان رمزی (تلقی‌های تأویلی، نمادین و اشاری بودن زبان قرآن هم به این دیدگاه ملحق می‌شود) (برای نقد و ارزیابی زبان نمادین، ر.ک: سعیدی روشن، ۱۳۸۹، فصل پنجم و دوازدهم)؛

۱. زبان چندساختی؛

۲. زبان عرفی (عرف عام)؛*

۳. زبان عرفی (عرف خاص)؛**

۴. زبان ویژه؛

* این دیدگاه سابقه زیادی میان مفسران دارد (سعیدی روشن، ۱۳۸۶، ص ۱۱). از اندیشمندان معاصر، آیت‌الله مصباح یزدی به این دیدگاه تمایل دارد. به مرحوم آیت‌الله خویی نیز این نسبت را داده‌اند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۸، ص ۸۳). همچنین برخی نویسندگان معاصر مانند دکتر جعفر نکونام تبیین‌های مناسبی از این دیدگاه ارائه کرده‌اند.

** نظریه تقریرهای مختلفی دارد (برای آشنایی بیشتر، ر.ک: سعیدی روشن، ۱۳۸۹، ص ۱۷۷-۱۸۱).

۵. زبان علمی؛

۶. زبان جامع (با تبیین‌های مختلف)؛

۷. زبان فطرت؛

۸. زبان ترکیبی (برای آگاهی بیشتر از طبقه‌بندی نظریات زبان، ر.ک: سعیدی روشن، ۱۳۸۶).

هر یک از دیدگاه‌های فوق با تبیین‌های مختلفی از سوی نویسندگان معاصر ارائه شده، نقاط قوت مناسبی برای اثبات خود دارند؛ اما چالش‌های مبنایی‌ای نیز پیش روی آنها وجود دارد که مانع دل‌بستن به هر یک می‌شود. بررسی و ارزیابی هر یک از این نظریات از حوصله این نوشتار بیرون است.

انگاره ما در زبان قرآن در دو نکته زیر اشاره می‌شود:

۱. زبان قرآن زبان عرفی است، اما با تحلیلی که از آن ارائه خواهیم داد به این نتیجه می‌رسیم که زبان قرآن در دو سطح تحقق یافته است؛ در یک سطح زبان قرآن، زبان عرف عام است و در سطح دیگر، زبان عرف خاص. این، بدان معنا نیست که برخی آیات برای عرف عام و برخی برای عرف خاص باشد، بلکه در تمام آیات قرآن، هر دو لایه عرف عام و خاص تحقق یافته است.

۲. در انگاره دوسطحی بودن زبان قرآن، دیدگاه‌های زبان ادبی، زبان عرفی، زبان جامع و زبان ویژه* نیز مورد تأیید فی‌الجمله قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر، پذیرش دوسطحی بودن زبان قرآن، نافی دیدگاه‌های فوق در زبان قرآن نیست، بلکه دربر گیرنده آنهاست.

۱-۳. نزول قرآن به زبان قوم

تردیدی نیست که هر گوینده‌ای برای انتقال معانی و مفاهیم مورد نظر به افراد دیگر، ناگزیر باید از شیوه‌های زبانی و بیانی آنها بهره گیرد. پیام‌های دینی نیز از این قاعده مستثنا نیست و لذا پیام‌آوران دین که از میان مردم برانگیخته شده‌اند تا با توده‌های مردم سخن گویند و حقایق را برای آنان تبیین نمایند، باید به لسان مردم سخن بگویند. این حقیقت از آیات

* البته با تبیینی که دکتر محمدباقر سعیدی روشن ارائه کرده است.

مختلفی از قرآن کریم استنباط می‌شود؛ از جمله آیات زیر:

«فَإِنَّمَا يَسِرَّنَا بِلِسَانِكَ لِنُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَنُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا» (مریم: ۹۷).

«فَإِنَّمَا يَسِرَّنَا بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (دخان: ۵۸).

از آیاتی که به عربی بودن زبان قرآن تأکید دارد نیز نتایج مشابهی به دست می‌آید.

اما صریح‌ترین آیه در لزوم همسانی زبان دین با زبان قوم و مخاطبان، این آیه است:

«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (ابراهیم: ۴).

گرچه آیه اخیر در مورد لزوم همسانی میان زبان پیامبر با زبان قوم است، اما می‌توان کتاب‌های پیغمبران را نیز مشمول این قاعده ساخت (موسوی قزوینی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۵۰/ نیز سبحانی تبریزی، ۱۳۸۳، ص ۳۰۱)؛ چراکه مخاطب کتاب نیز عموم مردم‌اند، نه شخص پیغمبر.

بیان این نکته هم ضروری است که هدف ما از استدلال به آیات مربوطه برای تبیین همسانی زبان قوم و زبان قرآن، صرفاً بهره‌گیری از این آیات به عنوان شاهد و مؤید درون‌متنی برای تحقق همسانی زبانی است و گرنه استدلال به آیات قرآن برای همسانی زبانی با قوم، خالی از مناقشه دور نیست (علی‌دوست، ۱۳۸۸، ص ۲۱۵).

۲-۳. معنای «لسان قوم»

منظور از «قوم» همان افراد و مخاطبان پیام الهی‌اند که در زمان نزول کتاب آسمانی یا صدور سخنان پیامبر حضور دارند. قطعاً در تعبیر «لسان قوم»، عناصر اساسی «قومیت» مانند نژاد و رنگ و قبیله و... رنگ می‌بازد و تنها عنصر «لسان» که وجه مشترک همه مخاطبان است، مورد توجه قرار می‌گیرد؛ چه اینکه حضرت لوط پس از هجرت، به زبان مردم و مخاطبان محل مأموریت خود با آنها سخن می‌گفت و از مخاطبانش که هم‌قبیله با وی نبودند نیز به «قوم لوط» تعبیر شده است (علامه طباطبائی، ۱۳۷۵، ذیل آیه مورد بحث). پس «قوم» همان مردم و مخاطبان‌اند، نه قبیله، نژاد و خانواده و «لسان قوم» همان «زبان

مخاطبان» یا «زبان عرف»^{*} است. همچنین تعبیر «قوم» هم شامل تمام افراد قوم می‌شود و هم شامل برخی از آنها؛ چه اینکه در عذاب‌ها یا نعمت‌هایی که در قرآن کریم به یک قوم نسبت داده می‌شود، در بسیاری موارد تمام افراد آن قوم را شامل نمی‌شود. پس تعبیر «لسان قوم» هم می‌تواند شامل عرف خاص زبانی باشد و هم شامل عرف عام زبانی. در خصوص این آیه در ادامه روشن می‌گردد که منظور، عرف عام است یا خاص.

اما از نظر ما واژه «لسان» در این آیه، مفهومی عام است که شامل سه سطح از معنا می‌شود که زبان قرآن، خود را مقید به هماهنگی با آنها می‌داند: لغت قوم، فرهنگ زبانی قوم و سطح فهم قوم. در ادامه این سه معنا را بررسی می‌کنیم:

الف) لزوم هماهنگی با «لغت قوم»

«لسان»، ابزار کلام و به معنای «لغت» است (شیخ طوسی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۲۱۴). همین معنا در منابع لغوی نیز نقل شده است (ر. ک: ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۳۸۶/ نیز طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۳۰۹)؛ از همین رو برخی از مفسران، لسان را در آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ» به «لغت قوم» معنا کرده‌اند (علامه طباطبائی، ۱۳۷۵، ج ۱۲، ص ۱۵). بنابراین لازم است قرآن به لغت قوم و مخاطبان باشد. در این معنای لسان تردیدی نیست.

ب) لزوم هماهنگی با «فرهنگ زبانی قوم»

در موارد مختلف استعمال واژه «لسان» در قرآن کریم، معانی یکسانی نمی‌توان ارائه کرد؛ آیات زیر برای مثال ذکر می‌شود:

۱. «فَإِنَّمَا يَسَّرْنَا بِلِسَانِكَ لِيُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا» (مریم: ۹۷).

۲. «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعراء: ۱۹۵).

۳. «فَإِنَّمَا يَسَّرْنَا بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (دخان: ۵۸).

۴. «وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (نحل: ۱۰۳).

* عرف در اینجا مسامحتاً به معنای مردم به کار رفته است.

۵. «وَ أَخِي هَارُونَ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْتُهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي» (قصص: ۳۴).

۶. «وَ اجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ» (شعراء: ۸۴).

۷. «وَ وَهَبْنَا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنَا وَ جَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيمًا» (مریم: ۵۰).

۸. «لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ» (مائده: ۷۸).

۹. «وَ لِسَانًا وَ شَفَتَيْنِ» (بلد: ۹).

قطع نظر از قرابت معنایی که در موارد استعمال واژهٔ لسان در آیات فوق وجود دارد، تفاوت‌های روشنی نیز به چشم می‌خورد. در سه آیهٔ نخست، لسان اعم از لغت است و شامل تمام قابلیت‌های مربوط به یک «فرهنگ زبانی» می‌شود. آیهٔ چهارم نیز با اندکی تفاوت، به سه آیهٔ نخست ملحق می‌شود. دلیل انتخاب این معنا هم آن است که در این آیات، قرآن به دنبال نشان‌دادن شیوایی و رسایی بیان خود و قابل فهم بودن آن توسط مردم است و بدیهی است که صرف عربی بودن لغت قرآن و استفاده از واژگان مورد استعمال در زبان عربی، نه دلیلی بر شیوایی قرآن است و نه می‌تواند فهم آن را برای مخاطب آسان سازد، بلکه زمانی می‌توان به عربی بودن آن افتخار کرد و بر شیوایی آن بالید که از توانمندی‌های زبانی عرب استفاده نماید و نیز زمانی فهم آن آسان می‌شود که قرآن افزون بر لغت، سایر عناصر زبانی عرب را نیز مورد توجه قرار داده باشد.

«لسان» در آیهٔ پنجم را برخی به معنای گفتار و تکلم دانسته‌اند (سعیدی روشن، ۱۳۸۶، ص ۷).

در آیات ششم و هفتم، لسان در معنای «یادآوری» و «ذکر» به کار رفته و در آیهٔ هشتم نیز روشن است که به معنای «زبان»^{*} و «قول» است. همچنین «لسان» در آیهٔ آخر به معنای ابزار سخن گفتن است.

اما اینکه برخی از اندیشمندان اسلامی «لسان قوم» را به «لغت عرب» محدود کرده‌اند (علامه طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۱۲، ص ۱۵)،^{**} به نظر می‌رسد این حصر دلیل قانع‌کننده‌ای

* منظور ما از «زبان» در اینجا، معنای اصطلاحی و علمی آن نیست.

** همچنین فخر رازی، زمخشری و طبرسی در ذیل آیهٔ فوق، «لسان» را مساوی «لغت» قوم گرفته‌اند.

ندارد. ضمن اینکه پذیرش این حصر، برخی را بر آن داشت که ورود الفاظ تازه وارد و بیگانه به زبان قرآن را منکر شده، به دنبال توجیه عربی‌بودن تمام واژگان باشند. اگر هدف این اندیشمندان از «لغت» همان معانی لغوی و اصلی واژگان است، واضح است که برخی از واژگان قرآن و روایات در معنای لغوی به کار نرفته است، بلکه در معنای عرفی یا شرعی استعمال شده است. اما اگر منظورشان همان معنای رایج در میان عرف باشد، سخن گفتن به لغت رایج میان مردم و اراده معانی لغوی در گفتار، تنها یکی از توافقات عرف در امر زبان است، نه همه آن.

پس زبان قوم، معنایی وسیع‌تر از لغت دارد و شامل تمام چیزهایی می‌شود که از طریق آن می‌توان مقاصد را به دیگران منتقل کرد (ایازی، ۱۳۷۶، ص ۳۶).

اکنون اگر لسان قوم را به همه وجوه مفاهمه و محاوره تأویل بریم، دیگر وجود تعدادی الفاظ خارج از زبان عرب، خللی در «عربی» بودن قرآن ایجاد نمی‌کند؛ همان‌گونه که استعمال واژگان در غیر لغت معهود عرب هم مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ چه اینکه همه این قابلیت‌ها در عرف محاوره و مفاهمه به رسمیت شناخته شده است و بهره‌گیری از واژگان زبان‌های مجاور و یا استعمال الفاظ در معانی تازه یا غیرمتعارف - البته با قرینه - امری شناخته شده در عرف است و مخالفتی را برنمی‌تابد؛ همان‌گونه که در صدر اسلام نیز مخالفتی در مورد کیفیت بهره‌گیری از الفاظ تازه وارد و یا استعمال الفاظ در معانی جدید، گزارش نشده است.

گسترده‌بودن معنای «لسان قوم» و شمول آن بر همه وجوه محاوره و مفاهمه زبانی، در مباحث الفاظ علم اصول به صورت گسترده مورد توجه قرار گرفته است. امام خمینی در لزوم پیروی شارع در شیوه القای مفاهیم و بهره‌گیری از واژگان از روش‌های معمول در عرف، می‌نویسد:

و بالجمله لا اشکال فی الکبری و تشخیص الصغریات علی عهدة العرف... و فیه ان الشارع لما کانت خطاباتہ مع العرف کخطابات العرف مع العرف و لیست له طریقة خاصة غیر طریقة العقلاء لامحالة یكون فی تشخیص المفاهیم و مصادیقها نظر العرف متبعاً، کما ان الامر کذلک فی خطابات العرف (امام

خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۲۵۸).

نقل فوق، با صراحت هرچه تمام‌تر تأکید بر این دو نکته دارد که اولاً شارع و ماتن، در انتقال مفاهیم، ناگزیر باید از شیوهٔ زبانی و بیانی متعارف مخاطبان استفاده کند و ثانیاً در فهم معنا و مقصود ماتن، باید عرف زمان نزول و صدور را دقیقاً شناخت. البته پیداست که این موضوع، منحصر در انتقال مفاهیم فقهی فرعی نیست و همهٔ مفاهیم و مضامین باید از این قاعده پیروی کنند.

مشابه بیان فوق با تصریح بیشتر به «داوری عقل» بر لزوم تبعیت گوینده از لوازم محاورات عرفی، در **فوائد الاصول میرزای نائینی** آمده است:

كما انّ العقل يستقلّ أيضاً بأنّ وظيفة المولى ان يبيّن مراداته على النحو المتعارف، بحيث يمكن للعبد الوصول إليها إذا جرى على ما تقتضيه وظيفة، فلكلّ من المولى و العبد وظيفة يستقلّ العقل بها. فمن وظيفة المولى ان يبيّن مراداته على نحو يمكن للعبد الوصول إليها. و من وظيفة العبد ان يبحث عن مرادات المولى حتى يصل إليها، و ذلك واضح (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۴۰).

با تحلیل نقل فوق، لزوم تحقق دو شرط در تنجز تکلیف برای مخاطب به دست می‌آید: نخست اینکه ماتن، مراد خود را حسب محاورات متعارف بیان دارد و دوم، بیان ماتن و گوینده باید در محدودهٔ فهم مخاطب باشد.

با این توسعه در معنای «لسان قوم» اموری مانند کیفیت بهره‌گیری از قواعد دستوری زبان عربی، استعمال عام و ارادهٔ خاص و بر عکس، جابه‌جایی در مخاطب، استفاده از کنایه، صناعات ادبی، حقیقت و مجاز* و سایر فنون ادبی، وجود قابلیت‌های بیانی مانند امر، نهی، عام، خاص، شرط، مشروط، قسم، غایت، مغیبا، مستثنا و...، داخل در معنای لسان قوم خواهد بود.

ج) لزوم هماهنگی ناطقه دین با فاهمه بشر

علاوه بر لزوم هماهنگی زبان دین با «لغت» و نیز «عرف محاوره» به نظر می‌رسد معنای

* گرچه برخی در وجود مجاز در قرآن کریم تردید دارند یا با آن مخالف‌اند.

سومی نیز برای لسان قوم قابل تصور است و آن اینکه، زبان دین باید هماهنگ با سطح ادراک قوم باشد. بسیاری از مفسران در ذیل آیه لسان قوم، به هماهنگی آن با سطح فهم عرف اشاره کرده‌اند. روایاتی نیز در تأیید این معنا نقل کرده‌اند (موسوی قزوینی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۵۰)؛ از جمله این حدیث نبوی:

«إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أَمَرْنَا أَنْ نَكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عَقُولِهِمْ» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۳) یا این سخن از امام صادق^(ع) که: «حَدَّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ وَ دَعَا مَا يَنْكُرُونَ» (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۲، ص ۲۹۲).

ضمن آنکه بیان میرزای نائینی در سطور گذشته نیز تصریح در لزوم افاده کلام به مقتضای فهم مخاطب دارد. غیر از این دلایل نقلی، «ضرورت عقلی اتمام حجت برای بشر»، دلیل دیگری است که می‌تواند لزوم هماهنگی زبان دین با فهم مخاطب را اثبات کند. توضیح بیشتر اینکه قرآن و البته همه سخنان الهی، تنها برای انتقال پیام و تفهیم آموزه‌ای برای بشر نیست، بلکه افزون بر آن، به دنبال اتمام حجت برای آنان است. اساساً زبان دین، زبان تعلیم، انتقال پیام و اتمام حجت است و زبان قرآن نیز به تعبیر خود آن، قول فصل* است. از ویژگی‌های قول فصل، امکان فهم مخاطب، اقناع برهانی یا احساسی وی و اتمام حجت است. دین صرفاً به دنبال ارائه گزارش تاریخی یا توصیفات علمی نیست که مخاطب را در نفهمیدن یا سوء فهم، حرجی نباشد. در یک متن علمی اگر تفهیم مخاطب به هر شکلی محقق نگردد، تنها سوء فهم مخاطب و یا نهایتاً نفهمیدن وی نتیجه می‌شود. اما اگر متن الهی، به هر دلیلی مورد فهم مخاطب قرار نگیرد، یا به منزله نقص سخن است یا سوء فاهمه بشر یا عدم هماهنگی میان توانمندی ناطقه دین و قدرت فاهمه بشر. در هر یک از این سه صورت ۱. حجت برای مخاطب تمام نیست؛ ۲. سعادت‌مندی مخاطب تضمین نمی‌شود؛ ۳. طبیعتاً غیر از اینکه پیام دین به بشر منتقل نمی‌شود، تردیدهایی در اصالت سخن و الهی بودن آن نیز ایجاد می‌کند؛ پس ناگزیر ناطقه دین باید با سطح فاهمه

* «إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ» (طارق: ۱۳).

بشر هماهنگ باشد.

بر اساس آنچه تاکنون بیان شد، سخن گفتن به لسان قوم یعنی:

۱. سخن گفتن به لغت مخاطبان و استفاده از واژگان و مفاهیم متداول در میان آنان؛

۲. سخن گفتن بر اساس اسلوب محاوره و مفاهیم میان مردم؛

۳. سخن گفتن مطابق سطح فهم و ادراک مردم و مخاطبان در عین حال که خواص نیز

می‌توانند بهره‌های خود را دریابند.

۳-۳. تحلیل همسانی زبان قرآن و قوم

همسانی زبان قوم و زبان قرآن، به فروگاهی زبان فراعرفی (عرف عام) قرآن ختم نمی‌شود. در این انگاره، تمام قابلیت‌های محاوره و مفاهیم عرفی که مخاطب انتظار دارد، در زبان قرآن تدارک شده است و هیچ‌گونه کاستی‌ای در آن یافت نمی‌شود؛ یعنی تمام قواعد و قراردادهای عرفی در نظامات ثابت زبانی، در زبان قرآن مراعات شده است و بهانه‌ای برای مخالفت یا ادعای عدم فهم برای مخاطب باقی نمی‌گذارد. تعداد حروف و مخارج آنها در قرآن، همان حروف و مخارج متداول عرب است، واژگان مورد استفاده در قرآن، واژگان متعارف میان مخاطبان است، قواعد دستوری قرآن، قواعد مورد استفاده در زبان عرب است، شیوه ساخت معنا، همان شیوه متداول در عرب است و... حتی قرآن کریم در هم‌زبانی با عرف زمان نزول، از تلقی‌ها و باورهای رایج آنها نیز بهره گرفته است؛ مانند «رئوس شیاطین» در آیه «طَلَعَهَا كَأَنَّهٗ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ» (صافات: ۶۵) و یا «مس شیطان» در آیه «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» (بقره: ۲۷۵) و سایر آیات مشابه. گرچه برخی اصرار دارند که این‌گونه آیات را حمل بر مجاز-دیدگاه علامه طباطبایی- یا تشبیه به امر تخیلی کنند- دیدگاه فخر رازی- و از این طریق به چرایی وجود این محصولات فکری فرهنگی جاهلی در قرآن پاسخ گویند؛ اما به نظر می‌رسد باید آن را در راستای همسانی و هم‌زبانی با عرف زمان نزول تحلیل نمود. در هم‌زبانی لازم نیست گوینده تصورات و تخیلات مخاطب را به رسمیت بشناسد، بلکه از مبانی مورد توافق میان مخاطبان بهره گرفته، آن را پایه‌ای برای القای معنا و پیام قرار

می‌دهد؛ بنابراین وجود چنین مفاهیمی در قرآن کریم که عدد آنها هم کم نیست، تنها در راستای سخن گفتن مطابق سطح ادراک و فرهنگ و تفکرات مخاطبان است.

آنچه گفته شد در مورد هم‌زبانی با عرف عام بود. گفته شد که همسانی زبان قرآن و قوم ناگزیر به فروگاهی زبان فراعرفی قرآن ختم نمی‌شود. به بیان دیگر، این نظریه به دنبال نشان‌دادن تک‌بعدی بودن ظرفیت زبانی قرآن کریم و به تبع آن، معناشناختی صرفاً بر مبنای زبان عرفی قرآن نیست، بلکه اعتقاد به ظرفیت‌های وسیع زبانی قرآن کریم و قابلیت آن برای برتافتن فرهنگ گفتمانی و گفتاری عرفانی، کلامی، فلسفی، فقهی و... با ملاحظه تخصصی بودن زبان آنها، از پیش‌فرض‌های مورد اتکای این نوشتار است. این ادعا را با این بیان ثابت می‌کنیم که افزون بر آنکه قرآن خود را به همراهی و هم‌زبانی با عرف عام ملزم می‌کند، از سایر قابلیت‌های محاوره‌ای و مفاهمه‌ای در عرف‌ها و ابتهای خاص غافل نیست و لذا همان الفاظ و واژگان مصرف‌شده برای هم‌زبانی با عرف عام را چنان به طرز اعجازگونه‌ای آرایش می‌دهد که پاسخ‌گوی نیازهای معرفتی اعراف (عرف‌های) خاص نیز است. این اعراف خاص، گستره فراوانی از اندیشمندان، پیروان سایر ادیان، ادیبان، شاعران، عارفان، حاکمان و... آن‌هم نه در محدوده زمانی و مکانی خاص را شامل می‌شود. چنین اینچینی واژگان، ظرفیت عظیم و اعجازگونه‌ای برای ارائه پیام در قرآن کریم ایجاد کرده است. این قابلیت‌های زبانی قرآن، پشتوانه مأموریت جهانی این کتاب است؛ از همین‌رو در حدیث رضوی به نقل از جد بزرگوارشان امام صادق^(ع) آمده است:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَجْعَلْ لِرِمَانٍ دُونَ زَمَانٍ وَ لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٌ وَ عِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ غَضٌّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»: قرآن نه برای زمان خاصی است و نه افراد خاصی، محتوای آن به گونه‌ای طراحی شده است که هرکسی در هر زمانی با آن مواجه می‌شود، سهم خود را از آن برمی‌دارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۸۰).

پس همسانی زبان قرآن و قوم در دو حیطة تحقق می‌یابد:

۱. زبان قرآن در اصول ثابت محاوره و مفاهمه مانند لغت، واژگان و قواعد دستوری زبان

عرف عام است.

۲. زبان قرآن در بهره‌گیری از ظرفیت‌های موجود در زبان عربی مانند انتخاب واژگان، چینش واژگان، مفاهیم مبهم یا دوپهلوی، استعاره‌های زبانی و مفهومی، مجاز، تشبیه، کنایه، قسم، نظم‌آهنگ و سایر فنون غیر ثابت زبانی، زبان عرف خاص است.

بنابراین همسانی زبان قرآن و زبان قوم به این معنای مطرح‌شده، محدودیت زبان قرآن نخواهد بود. قرآن در نظامات ثابت زبانی با عرف عام هم‌زبان است و در نظامات متغیر زبان، با عرف خاص. پس همتایی زبان قرآن و قوم به این معنا نیست که قرآن سبک تازه‌ای در ارائه پیام ابداع نکرده باشد،* بلکه با بهره‌گیری هنرمندانه از نظامات غیر ثابت زبان عرب، شیوه‌های بدیعی در انتقال معنا ارائه کرده است. این تعریف ما از زبان قرآن، به دیدگاهی که برخی از محققان تحت عنوان «زبان ویژگی‌محور قرآن»، آن را بسط داده‌اند، نزدیک است (سعیدی روشن، ۱۳۸۶، ص ۱۴)؛** یعنی زبان قرآن در عین حال که از لوازم محاورات عرف عام تبعیت می‌کند- در لغات و در قواعد- شیوه استفاده آن از سایر قابلیت‌های زبانی، ویژگی خاصی به زبان این کتاب بخشیده است.

نتایج بحث

اولاً وجود برخی قابلیت‌های زبانی جدید در قرآن کریم مانند حروف مقطعه، بطون و متشابهات،*** منافاتی با زبان قوم بودن آن ندارد؛ چراکه ماتن متون دینی دست‌کم مانند

* برخی عرفی بودن زبان قرآن را به این معنا دانسته‌اند که قرآن از لغات و واژگان و نیز شیوه ساخت جملات در عرب استفاده کرده است و از همین رو عرفی بودن زبان قرآن (عرف عام) را نقد کرده‌اند (سعیدی روشن، ۱۳۸۶، ص ۱۱).

** البته تفاوت دیدگاه ما با آن نظریه این است که نظریه زبان ویژگی‌محور، در ذیل و در شمار نظریه زبان عرف خاص قرآن مورد تبیین قرار می‌گیرد، ولی به باور زبان قرآن، تنها زبان عرف خاص نیست، گرچه برخی از توانمندی‌های زبانی آن را تنها عرف خاص درک می‌کنند.

*** برخی از محققان با استناد به همین قاعده لسان قوم، وجود مجاز در قرآن را پذیرفته‌اند- چون مجاز گرچه اصیل نیست، اما در محاورات عرفی وجود دارد و قرآن هم که به لسان قوم است- از همین رو ابهام‌های موجود در آیاتی مانند «إن الذین یبایعونک إنما یبایعون الله ید الله فوق أیدیهم» را با مجازی دانستن تعبیر مربوط به جسمیت خداوند، پاسخ گفته‌اند (شبر، ۱۴۰۴، ص ۶).

سایر افراد عرف خاص - مانند دانشمندان، واعظان و ادیبان - در ایجاد جریان‌ها و ابداعات زبانی و تطور و تکامل آن پیشتازی می‌کند و این، امری پسندیده و مورد قبول عرف عام است که در زبان، پیرو عرف خاص زبانی‌اند.

ثانیاً گرچه زبان دین باید مطابق زبان قوم باشد، اما برای انتقال معانی می‌تواند با تصحیح و اصلاح واژگان موجود در میان مردم از طریق استعاره‌های مفهومی یا سایر قابلیت‌های زبانی، معانی مورد نظر را منتقل کند؛ برای مثال از همان واژگان موجود «الله»، «عرش»، «لوح»، «کرسی»، «ملائکه» و... یا عباراتی مانند «جبل الورید»، «قاب قوسین» و مانند آن، برای القای معانی مورد نظر استفاده کند، اما قرائن و شواهدی در گفتار خود قرار دهد تا مخاطب را به معنای مورد نظر نزدیک سازد. نمونه این شبیه‌سازی به صورت آشکار در بیان نعمت‌ها و عذاب‌های الهی در بهشت و جهنم در قالب امکانات و امیال و آرزوهای عرب عصر نزول مانند باغ، نهر، شیر، تخت و بالش، عسل، شتر سرخ‌مو،* آتش، گوشت مردار و... مشاهده می‌شود.

۴-۳. پاسخ سؤال مقدر

موضع‌گیری رایج در مقابل عرفی‌بودن زبان قرآن، این است که چگونه ممکن است حقیقتی متعالی مانند قرآن را به لزوم همسانی آن با زبان قوم و هماهنگی آن به سطح فهم مخاطب عام تنزل دهیم، در حالی که قرآن سخنی است الهی و کتابی است جاودانه و حجت برای تمام بشر.

باید دانست که زبان نازلۀ قرآن چیزی است و حقیقت متعالی قرآن چیز دیگر. اگر زبان نازلۀ قرآن را در حد «لسان عرفی» و به سطح «فاهمه بشری» تنزل دادیم، هیچ‌گاه به معنای تنزل حقیقت متعالی قرآن نیست، بلکه آن حقیقت در مقام خود محفوظ است. تجلی همه مراتب قرآن تنها در فهم آن برای مخاطب عام و زبان عربی نیست که اثبات عربی و عرفی‌بودن، به حقیقت آن آسیب رساند. قرآن در مقام انزال و تنزیل «عربی مبین» است، اما

* تشبیه چشم‌انداز آتش جهنم به شتران سرخ‌مو که در صحرا پراکنده باشند: «كَأَنَّهُ جَمَالَتٌ صُفْرًا» (مرسلات:

در حیطة وجود باطنی، همان کتاب مکنونی است که به اوصاف کریم، مجید، برهان و مانند آنها توصیف می‌شود و شاید بهترین توصیف آن چنین باشد که «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» (زخرف: ۴)؛ اما هیچ‌گاه این علو مقام قرآنی با همه اوصافی که از آن در همین کتاب و نیز در بیان معصومان^(ع) ارائه شده است، نباید مانع از «عربی بودن»، «زبان قوم بودن» و «به مقتضای فهم مخاطب بودن» باشد.

۵-۳. پی آمدهای قاعده لسان قوم

وقتی ثابت شد که زبان قرآن همسان زبان قوم است، آن‌گاه این قاعده پی آمدهایی خواهد داشت که مهم‌ترین آنها- حسب استقرا- موارد زیر است:

۱. التزام زبان دین به لوازم ثابت محاوره و مفاهمه عرفی: نخستین اقتضای قاعده لسان قوم این است که در خطابات دینی باید لوازم ثابت در میان عرف مورد توجه قرار گرفته، اختراع تازه‌ای در قواعد و دستور و سایر عناصر ثابت زبانی شکل نگیرد.

۲. حجیت و اعتبار فی‌الجمله فهم عرفی: بر اساس قاعده لسان قوم، فی‌الجمله می‌توان به فهم عرفی اعتماد کرد؛ البته چندوچون این اعتبار نیاز به بررسی‌های جدی دارد. بر اساس قاعده لسان قوم، اگر ماتن معنای دیگری از کلام خود اراده کرده، اما قرینه‌ای بر معنای مورد نظر خود ارائه نکرده باشد، آن‌گاه نباید مخاطبان را به سبب سوء فهم متن در صورتی که از اصول مفاهمه عرفی خارج نباشد، عقاب کند (تبریزی، [بی‌تا]، ص ۷).

۳. حمل الفاظ و عبارات بر معانی و متفاهم عرفی در صورت نبود قرینه (مغنیه، ۱۹۷۵م، ص ۳۴۲): در معناشناسی واژگان قرآنی، همواره سه گروه معانی لغوی، شرعی- بر فرض ثبوت حقایق شرعیه در قرآن- و عرفی پیش روی مفسر قرار می‌گیرد. هنگامی که میان اراده معنای عرفی و سایر معانی تردید ایجاد شود و قرینه‌ای هم برای اراده معنای خاص، وجود نداشته باشد، اصالت با معنای عرفی است. بنابراین مراجعه به منابع لغوی در تفسیر قرآن پیش از علم به عدم اراده معنای عرفی جایز نیست.

۴. حجیت ظواهر: گرچه در مورد حجیت ظواهر اختلافاتی وجود دارد، اما غالب اصولیان، ظواهر قرآن را حجت می‌دانند؛ حتی از برخی ادعای اجماع در حجیت ظواهر

قرآن نیز نقل شده است (میرزای رشتی، ۱۳۱۲، ص ۹۲). برخی نیز حجیت ظواهر را امری فطری و ودیعه‌ای الهی برشمرده‌اند.^۲ برخی نیز چنین استدلال کرده‌اند که خطاب به ظاهر و اراده خلاف آن، از مولای عاقل، قبیح است (میرزای رشتی، ۱۳۱۲، ص ۹۲ به نقل از: میرزای قمی، ۱۴۳۰). بدون شک قاعده لسان قوم، دلیل محکمی برای حجیت ظواهر قرآن است؛ چراکه عرف همواره در محاورات خود، بر مبنای ظواهر کلام عمل می‌کند. روشن است که اثبات حجیت ظواهر، منافاتی با وجود یا حجیت بطون و لایه‌های درونی قرآن کریم ندارد.

۵. لزوم وجود قرینه در صورت اراده معنایی خاص: چنانچه بنا باشد در قرآن کریم لفظی ارائه شود با معنایی که در عرف شایع نیست یا قبض و بسطی در معنای یک واژه ایجاد نماید، مانند الفاظ الله، ملائکه، ایمان، شیطان و...، لازم است راهنمایی‌های لازم به عرف و مخاطبان در مورد آن صورت گیرد. این راهنمایی از طریق قراردادن نشانه‌هایی در لفظ یا عبارت، قراردادن قرائن، بیان در سایر آیات و سوره‌ها و یا بیان از طریق پیامبر انجام می‌گیرد. پس اگر در لفظ یا عبارتی، راهنمایی‌های لازم برای تعیین مراد خداوند نبود، حمل بر معنا و تصورات عرفی می‌شود و آن‌گاه نقل چنین معنایی به منزله تفسیر به رأی نخواهد بود. البته ناگفته نماند که یافتن راهنمایی‌ها و نشانه‌ها به صورت دقیق در قرآن کریم، از توان عموم مردم بیرون است و تنها کسانی که شرایط و توانایی تفسیر کلام خدا را دارند، می‌توانند وجود یا عدم وجود آن را ادعا کنند و همین وجه فارق زبان قرآن با زبان بشر است.^۳ در زبان قرآن ممکن است بسیاری از واژگان متعارف میان مردم استعمال گردد، اما معنای دیگری از آن اراده شود یا دست‌کم قبض و بسط‌هایی در معنای آن واژه ایجاد گردد. قاعده لسان قوم اقتضا می‌کند که این‌گونه تغییرات در معانی توسط قرائن برای مخاطب مشخص گردد وگرنه همان فهم عرفی و معنای معهود میان عرف، حجت خواهد بود.

۶. اعتبار فهم شخصی از کتاب: بر اساس مبنای لسان قوم، چنانچه مخاطب (مخاطب زمان نزول)، برداشتی از واژه یا عبارتی داشته باشد که البته مخالف با عرف مفاهمه آن

عصر و نیز مخالف قرائن و نشانه‌های موجود در قرآن نباشد و به همان نیز عمل کند، معاقب نخواهد بود.

بیان میرزای قمی در این زمینه چنین است:

فإذا فهم المكلف من خطاب الشارع فهما علمياً بنفس الحكم، و امتثل به، فهو جامع للسَّعَاتين، أعنى الفوز بالمصلحة الخاصة الكامنة فيه، و الفوز بالمصلحة العامة التي هي نفس الانقياد و الإطاعة و إذا فهم فهما ظنياً على مقتضى محاوره لسان القوم الذي أنزل الله الكتاب و بعث الرسول عليه، فهو و إن فقد المصلحة الخاصة، لكنّه أدرك المصلحة العامة، بل عوض المصلحة الخاصة أيضاً، لئلا يخلو عمله عن الأجر و فاقا للعدل لحصول الانقياد بدونه أيضاً (میرزای قمی، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۴۴۳).

همان‌گونه که پیداست، اعتبار فهم شخصی غیر از اعتبار تکثر فهم است. اعتبار فهم شخصی در صورت رعایت قواعد و قوانین فهم متن است و اگر تمام قوانین محاوره و مفاهمه توسط فهمنده مراعات گردد، آن‌گاه فهم وی حجت است، گرچه مخالف فهم دیگران باشد.

۷. حمل کلام بر حقیقت نه مجاز: یکی از اصول عرف در محاورات خود، حمل کلام بدون قرینه بر حقیقت است. بنابراین اگر میان اراده معنای حقیقی و غیر آن تردید ایجاد شد، در صورتی که قرینه‌ای بر اراده معنای مجازی نباشد، کلام حمل بر معنای حقیقی می‌شود و این معنا هم بر متکلم و هم بر مستمع، حجت خواهد بود (حسینی، ۲۰۰۷م، ص ۵۷/ نیز شیرازی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۳۸). گرچه اصالت حقیقت در علم اصول ثابت شده است، اما علائمی که اصولیان برای اثبات آن برمی‌شمارند، از اصول محاورات عرفی اخذ شده است، گرچه تصریح به آن نکنند.*

* معمولاً اصولیان از تبادر، اطراد، صحت حمل و عدم صحت سلب و نیز تنصیص اهل لغت به عنوان علائم حقیقت نام می‌برد، البته با اختلافاتی که در برخی از موارد نام برده‌شده وجود دارد. قطعاً مبنای اعتبار سه مورد نخست، همان عرف است.

۶-۳. اصول حاکم بر محاورات عرفی و نقش «قوم» در منشأ اعتبار آن

نه تنها اصالت حقیقت، بلکه سایر اصول لفظی که در علم اصول به اثبات رسیده‌اند یا در مظان اعتبار قرار دارند، برگرفته از عرف‌اند و این عرف است که اصالت آن را اعتبار کرده است، نه عقل و شرع؛* اصولی مانند اصالت ظهور، اصالت اطلاق، اصالت عموم، اصالت صحت، اصالت عدم تخصیص، اصالت عدم تقدیر، اصالت عدم اشتراک، اصالت عدم نقل، اصالت عدم نسخ، اصالت جهت صدور و سایر اصول کمتر معرفی شده، مانند اصالت عدم خطا، اصالت عدم سهو، اصالت عدم غفلت، اصالت عدم هزل و... آنچه از طرح قاعدهٔ لسان قوم به موضوع اصول لفظی ارتباط پیدا می‌کند، این است که به نظر نگارنده، این اصول با توجه به قاعدهٔ مذکور، از این جهت که مورد وفاق عرف‌اند، نیاز به تأیید یا اعتبار شارع ندارند؛ چراکه شارع خود نیز ملزم است بر اساس آن عمل کند و اگر بنای دیگری غیر از اصول فوق را اراده کرده باشد، باید با قراین لازم، ارادهٔ خود را بیان کند نه آنکه اصول محاورات عرفی را به چالش کشد. خدشه‌دارکردن اصول محاورات عرفی، هم موجب ایجاد اختلال در نظام محاوره و مفاهمه مردم می‌شود و هم اینکه با تشکیک در اعتبار اصول محاوراتی مردم، دیگر هیچ بنای محکمی برای ارائه و انتقال پیام به افراد باقی نمی‌ماند و دامنهٔ آن تشکیک، به اعتبار و حجیت تمام متون حتی متون دینی هم سرایت کرده، آن را از اعتبار ساقط می‌کند.

نکتهٔ مهم دیگر که از قاعدهٔ لسان قوم انتزاع می‌شود، این است که اگر منشأ اعتبار اصول لفظی، همان عرف باشد، دیگر به راحتی نباید هر دانشمند اصولی در هر زمانی بر اساس مقتضیات زبانی عصر خود، اصولی را حجت و اصولی را غیرمعتبر بشمارد، بلکه معیار اعتبار یا عدم اعتبار اصول، عرف زمان نزول قرآن و صدور روایات است؛ بنابراین باید اصول محاوره و مفاهمهٔ عرفی زمان شارع را ملاک قرار داد.

پس: ۱. هر اصلی که در محاوره و مفاهمهٔ مردم به رسمیت شناخته شده است، باید

* بسیاری از محققان در بررسی حجیت اصول لفظی به این نکته اشاره کرده‌اند؛ اما برخی، افزون بر عرف - که در بیان آنها به بنای عقلا تعبیر شده است - رضایت شارع را نیز شرط کرده‌اند.

توسط ماتن، محترم شمرده شده، بر اساس آن، افاده کلام و ارائه پیام نماید، نه خارج از آن چهارچوب؛ ۲. اصول لفظی، همان‌گونه که نیاز به تعیین یا اعتبار توسط شارع ندارد، در اثبات یا شناسایی آن هم به دقت و تأمل عقلی نیاز نیست و هیچ‌گاه نمی‌توان اصول موجود و مرسوم میان مردم را که آن را معتبر شناخته، بر اساس آن محاوره و مفاهمه می‌کنند، با عقل، رد یا اثبات کرد. این اصول، اموری هستند اعتباری- از جهت قراردادی و توافقی بودن- و حقیقی- از این جهت که موجودند و رد یا اثبات آن بی‌معناست.

تمام تأکید ما در امتداد بحث لسان قوم این است که منشأ اعتبار اصول لفظی، عقل و شرع نیستند، عرف و توافق عرفی است. از میان اصولیان، برخی مانند صاحب کتاب *الاصول العامة فی الفقه المقارن* و نیز مؤلف کتاب *اصول الفقه*، تصریح به عرفی بودن منشأ اعتبار اصول لفظی کرده‌اند، بدون اینکه قید تأیید یا عدم ردع شارع را نیز به آن ضمیمه کنند (حکیم، ۱۴۱۸، ص ۲۲۵/ مظفر، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۷۶).

نتیجه‌گیری

۱. قرآن در ارائه پیام، از اصول ثابت محاوره و مفاهمه عرفی تجاوز نکرده است و بر این اساس، زبان قرآن در سطح اصول ثابت زبانی، زبان عرف عام است؛ اما در اصول غیرثابت زبانی، با توانمندی‌های خاص خود، با زبان عرف خاص همراه شده است تا جاودانگی و تازگی همیشگی معارف خود را تضمین کند. عرف عام بودن قرآن در حوزه نظام ثابت زبانی و عرف خاص بودن آن در نظام متغیر زبان، با تحلیل و بررسی آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِبَلْسَانٍ قَوْمِهِ» (ابراهیم: ۴) تأیید می‌شود.

۲. همسانی زبان قوم و زبان قرآن هیچ‌گاه به معنای تأثیرپذیری قرآن از زبان قوم نیست، بلکه از یک جهت آینه‌ای است برای به تصویر کشیدن فرهنگ و تفکر عرف عصر نزول و از جانب دیگر، با بهره‌گیری از لوازم غیرثابت زبانی، تجربه بدیعی در تغییر فرهنگ و تفکر جاهلی بر جای گذاشته است.

۳. عرفی بودن زبان قرآن به این معناست که قرآن در حوزه نظامات ثابت زبانی مانند لغت و قواعد، به عرف عام، هم‌زبانی کرده است؛ اما با بهره‌گیری از قدرت الهی در نظامات

غیرثابت زبانی، مانند چینش واژگان، بدایع، انتخاب مفاهیم و واژگان، نظم‌آهنگ و سایر وجوه غیرثابت، ضمن برانگیختن اعجاب و تحسین عرف عام، زمینه جاودانگی آن کتاب و پذیرش عرف خاص را فراهم کرده است.

۴. پذیرش عرفی بودن زبان قرآن، پیامدهای زبان‌شناختی متعددی دارد؛ از جمله اعتبار فهم عرفی، حمل الفاظ مرددالمعنی به معنای عرفی، حجیت ظواهر، اعتبار فهم شخصی از کتاب و در نهایت انتزاع اصول لفظیه از آن.

پی‌نوشت‌ها

۱. در دانش زبان‌شناسی، اصطلاح «عرف» اندکی ناشناخته است؛ اما در عین حال مفاهیم مشابه فراوانی در این دانش به چشم می‌خورد. مفاهیمی مانند «بافت موقعیتی»، «رفتارگرایی»، «زبان‌شناسی هم‌زمانی»، «طرح‌واره‌های فرهنگی» و نیز «زبان‌شناسی اجتماعی فرهنگی». البته این واژگان نه اینکه معادل واژه «عرف» باشند، بلکه صرفاً نیازهای زبانی این دانش به مقوله‌ای مانند «عرف» را پوشش می‌دهند. از طریق این مفاهیم، تلقی‌ها، روش‌ها و مبانی افراد جامعه در مورد درک گفتارها، معناشناسی واژگان، کیفیت بهره‌گیری از زبان، دستور زبان و سایر مؤلفه‌های زبانی بیان می‌شود. از میان مفاهیم فوق، «زبان‌شناسی اجتماعی فرهنگی» به «عرف» قرابت بیشتری دارد. «زبان‌شناسی اجتماعی فرهنگی»، زبان را در بافت فرهنگی-اجتماعی آن مورد مطالعه قرار می‌دهد. در این بررسی‌ها، جنبه‌های گسترده‌ای از جامعه‌شناسی زبان، قوم‌شناسی زبان و تحلیل کلام، مورد توجه قرار می‌گیرد (برای آگاهی بیشتر، رک: نوربخش، ۱۳۸۶، ص ۱۰۲).

۲. بیان برخی اندیشمندان در تبیین فطری بودن حجیت ظواهر چنین است: «حجیة ظواهر الألفاظ أمر فطری إلهی أودعها معلم البیان لئلا یختل النظام و تتم بها الحججة و البرهان (بیان ذلک) أن الذی جبلت علیه العقول و فطر علیه بارئها حتی یعرفه الطفل الممیز بفطرته فی جمیع الملل و الأقوام و فی جمیع الألسنة أن یلقوا مقاصدهم بلغاتهم المستعملة بینهم و الأنبیاء علیهم السلام لم یبعثوا إلا بلسان قومهم کما دلت علیه الآیة الشریفة (و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) و ما کلموا الناس إلا بما یعرفونه بمقتضی لغاتهم و عرفهم حتی إنهم علیهم السلام لو کانت لهم اصطلاحات مخصوصة لیبینها بما یعرفه الناس بلغاتهم و عرفیاتهم» (تبریزی، [بی تا]، ص ۷).

۳. علامه طباطبایی در بیان تفسیر به رأی می‌نویسد: «... پس خواسته است بفرماید مفسر نباید در تفسیر آیات قرآنی به اسبابی که برای فهم کلام عربی در دست دارد، اکتفا نموده، کلام خدا را با کلام مردم مقایسه کند، برای اینکه کلام خدا با کلام بشری فرق دارد.

ما وقتی یک جمله کلام بشری را می‌شنویم، از هر گوینده‌ای که باشد، بدون درنگ قواعد معمولی ادبیات را

درباره آن اعمال نموده، کشف می‌کنیم که منظور گوینده چه بوده و همان‌معنا را به گردن آن کلام و گوینده‌اش می‌گذاریم و حکم می‌کنیم که فلانی چنین و چنان گفته؛ همچنان‌که این روش را در محاکم قضایی و اقرارها و شهادت‌ها و سایر جریانات آنجا معمول می‌داریم. باید هم معمول بداریم؛ برای اینکه کلام آدمی بر اساس همین قواعد عربی بیان می‌شود. هر گوینده‌ای به اتکای آن قواعد سخن می‌گوید و می‌داند که شنونده‌اش نیز آن قواعد را اعمال می‌کند و تک‌تک کلمات و جملات را بر مصادیق حقیقی و مجازی که علم لغت در اختیارش گذاشته، تطبیق می‌دهد و اما بیان قرآنی به بیانی که در بحث‌های قبلی گذشت، بر این مجرا جریان ندارد، بلکه کلامی است که الفاظش در عین اینکه از یکدیگر جدایند، به یکدیگر متصل هم هستند؛ به این معنا که هر یک بیانگر دیگری و به فرموده علی^(ع) «شاهد بر مراد دیگری است».

پس نباید به مدلول یک آیه و آنچه از به‌کاربردن قواعد عربیت می‌فهمیم، اکتفا نموده، بدون اینکه سایر آیات مناسب با آن را مورد دقت و اجتهاد قرار دهیم، به معنایی که از آن یک آیه به دست می‌آید، تمسک کنیم؛ همچنان‌که آیه شریفه: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَتْ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (۱) به همین معنا اشاره نموده، می‌فرماید تمامی آیات قرآن به هم پیوستگی دارند که بیانش در بحثی که درباره اعجاز قرآن داشتیم و نیز در خلال بحث‌های دیگر گذشت (علامه طباطبائی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۱۸).

منابع و مأخذ

- * قرآن کریم.
- * نهج البلاغه.
- ۱. ابن فارس، ابوالحسین؛ معجم مقاییس اللغة؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ۲. ابن منظور، محمدبن مکرم؛ لسان العرب؛ بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- ۳. ایازی، محمدعلی؛ پژوهشی درباره زبان قوم در قرآن؛ نامه مفید، ش ۹، بهار ۱۳۷۶، ص ۳۵-۵۷.
- ۴. پالمر، فرانک. ر؛ نگاهی تازه به معناشناسی؛ ترجمه کورش صفوی؛ تهران: نشر مرکز، کتاب ماد، ۱۳۸۱.
- ۵. تبریزی، غلامحسین؛ اصول مذهب (خلاصة الاصول)؛ مشهد: چاپخانه طوس، [بی تا].
- ۶. توشیهیکو ایزوتسو؛ مفاهیم اخلاقی در قرآن مجید؛ ترجمه فریدون بدره‌ای؛ تهران: نشر فرزانه، ۱۳۸۸.
- ۷. جبار گلباغی ماسوله، سیدعلی؛ «عرف از دیدگاه امام خمینی»؛ فقه، پاییز و زمستان ۱۳۷۹، ش ۲۵ - ۲۶، ص ۲۱۵-۲۴۴.
- ۸. جبران مسعود؛ فرهنگ الفبایی الراءد؛ ترجمه رضا انزابی نژاد؛ مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۶.

۹. جعفری لنگرودی، محمدجعفر؛ دانشنامه حقوقی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۹.
۱۰. —؛ ترمینولوژی حقوق؛ تهران: کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۸.
۱۱. حسینی، السیدنذیر؛ نظریة العرف بین الشریعة والقانون؛ قم: المركز العالمی للدراسات الاسلامیة، ۱۴۲۷ق.
۱۲. حسینی، محمد؛ الدلیل الفقہی تطبیقات فقہیة لمصطلحات علم الأصول؛ دمشق: مرکز ابن‌ادریس الحلّی للدراسات الفقہیة، ۲۰۰۷م.
۱۳. حکیم، محمدتقی بن محمدسعید؛ الأصول العامة فی الفقه المقارن؛ قم: مجمع جهانی اهل بیت، ۱۴۱۸ق.
۱۴. حلّی، حسین؛ أصول الفقه؛ قم: مکتبة الفقه والاصول المختصة، ۱۴۳۲ق.
۱۵. خرازی، محسن؛ عمدة الأصول؛ قم: مؤسسه در راه حق، ۱۴۲۲ق.
۱۶. رشتی، حبیب‌الله بن محمدعلی؛ بدایع الافکار؛ قم: مؤسسه آل‌البیت، ۱۳۱۲.
۱۷. رضایی اصفهانی، محمدعلی؛ «زبان قرآن عرف عام یا خاص»؛ پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، ش ۳، تابستان ۱۳۸۸، ص ۷۹-۹۹.
۱۸. —؛ «قرآن و زبان رمزی و تأویلی»؛ پژوهش‌نامه علوم و معارف قرآن کریم، ش ۵، زمستان ۸۸، ص ۱۳۷-۱۵۸.
۱۹. زمخشری، محمود؛ الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل؛ بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۲۰. سبحانی تبریزی، جعفر؛ إرشاد العقول الی مباحث الأصول؛ قم: مؤسسه امام صادق^(ع)، ۱۴۲۴ق.
۲۱. —؛ أصول الفقه المقارن فیما لا نصّ فیہ؛ قم: مؤسسه امام صادق^(ع)، ۱۳۸۳.
۲۲. سعدی، ابوجیب؛ القاموس الفقہی لغة و اصطلاحاً؛ دمشق: دارالفکر، ۱۴۰۸ق.
۲۳. سعیدی روشن، محمدباقر؛ زبان قرآن و مسائل آن؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و تهران: سمت، ۱۳۸۹.
۲۴. —؛ «زبان چندبعدی قرآن»؛ پژوهش حوزه، سال نهم، ش ۳۳، ص ۴۳-۷۹.
۲۵. —؛ «شیوه‌شناسی زبان قرآن»؛ تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال چهارم، ش ۲، ۱۳۸۶، ص ۵-۲۳.
۲۶. سیوطی، جلال‌الدین؛ الاتقان فی علوم القرآن؛ ترجمه سیدمهدی حایری قزوینی؛ تهران: موسسه انتشاراتی امیرکبیر، ۱۳۸۶.
۲۷. شاکر، محمدکاظم؛ «جستاری در زبان قرآن»؛ مجله علمی- پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، دوره دوم، ش ۲۴-۲۵، بهار و تابستان ۱۳۸۰، ص ۱۰۹-۱۲۲.

۲۸. شاکرین، حمیدرضا؛ «جامعیت چهاروجهی زبان قرآن و برون‌داد روش‌شناختی آن»؛ اندیشه نوین دینی، سال هشتم، ش ۲۸، بهار ۱۳۹۱، ص ۹-۲۴.
۲۹. شبر، عبدالله؛ **الأصول الأصلية و القواعد الشرعية**؛ قم: کتاب‌فروشی مفید، ۱۴۰۴ق.
۳۰. شیرازی، میرزاحمدحسن بن محمود؛ **تقریرات آیه الله المجدد الشیرازی**؛ قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ق.
۳۱. صدر، محمدباقر؛ **بحوث فی علم الأصول**؛ بیروت: الدار الاسلامیة، ۱۴۱۷ق.
۳۲. —؛ **بحوث فی علم الاصول**؛ مع تقریرات السیدمحمد الهاشمی؛ قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة، ۱۹۹۷م/۱۴۱۷ق.
۳۳. طباطبایی، محمدحسین؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۷۵.
۳۴. طبرسی، فضل‌بن‌حسن؛ **مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن**؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۳۵. طریحی، فخرالدین؛ **مجمع‌البحرین**؛ تهران: کتاب‌فروشی مرتضوی، ۱۳۷۵.
۳۶. طوسی (شیخ طوسی)، محمدبن‌حسن؛ **التبیان فی تفسیر القرآن**؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی‌تا].
۳۷. عادل‌بن‌عبدالقادر بن محدودلی قوته؛ **العرف**؛ جده عربستان: المكتبة المکیة، ۱۹۹۷م/۱۴۱۸ق.
۳۸. عراقی، ضیاء‌الدین؛ **تحریر الأصول**؛ قم: مهر، ۱۳۶۳.
۳۹. علی‌دوست، ابوالقاسم؛ **فقه و عرف**؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۴۰. عمید زنجانی، عباسعلی؛ **فقه سیاسی**؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳.
۴۱. فاضل موحدی لنکرانی، محمد؛ **اصول فقه شیعه**؛ قم: مرکز فقهی ائمه اطهار، ۱۳۸۱.
۴۲. فانی اصفهانی، علی؛ **آراء حول مبحث الألفاظ فی علم الأصول**؛ قم: [بی‌جا]، ۱۴۰۱ق.
۴۳. فخر رازی، ابو عبدالله محمدبن‌عمر؛ **مفاتیح‌الغیب**؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۴۴. عمید، حسین؛ **فرهنگ عمید**؛ تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵.
۴۵. قائمی‌نیا، علی‌رضا؛ **بیولوژی نص**؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
۴۶. —؛ «زبان قرآن و چالش‌های معاصر در تفسیر»؛ **کتاب ماه دین**، ش ۱۴۲، شهریور ۱۳۸۸.
۴۷. کلینی، محمدبن‌یعقوب؛ **الکافی**؛ تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری؛ تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۸۸.
۴۸. محدث نوری؛ **مستدرک الوسائل**؛ قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت، ۱۴۰۸ق.

۴۹. مجلسی، محمدباقر؛ بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار؛ بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۵۰. محقق داماد، محمد؛ المحاضرات (مباحث اصول الفقه)؛ اصفهان: نشر مبارک، ۱۳۸۲.
۵۱. مروج، حسین؛ اصطلاحات فقهی؛ قم: نشر بخشایش، ۱۳۷۹.
۵۲. مظفر، محمدرضا؛ أصول الفقه؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۳۰ق.
۵۳. معصومی شاهرودی، علی اصغر؛ دراسات الأصول فی اصول الفقه؛ قم: [بی جا]، ۱۴۲۴ق.
۵۴. مغنیه، محمدجواد؛ علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید؛ بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۷۵م.
۵۵. —؛ فقه الامام جعفر الصادق؛ بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۷۸م.
۵۶. موسوی خمینی، روح الله؛ الاستصحاب؛ تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
۵۷. —؛ تهذیب الأصول؛ تهران: دارالفکر، ۱۴۲۳ق.
۵۸. —؛ البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ق.
۵۹. موسوی قزوینی، علی؛ تعلیقه علی معالم الأصول؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، ۱۴۲۷ق.
۶۰. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن؛ القوانین المحکمة فی الأصول؛ قم: احیاء الکتب الاسلامیة، ۱۴۳۰ق.
۶۱. نائینی، محمدحسین؛ فوائد الأصول؛ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
۶۲. نکونام، جعفر؛ «عرفی بودن زبان قرآن»؛ صحیفه مبین، دوره دوم، ش ۳، ص ۱۳-۲۵.
۶۳. نوربخش، ماندانا؛ «زبان شناسی اجتماعی - فرهنگی و آموزش»؛ فرهنگ مردم، ش ۲۱-۲۲، بهار و تابستان ۱۳۸۶.